

舊學、新思維論新題*

——廖文奎《學》、《庸》論述探究

宋惠如

金門大學華語文學系教授

摘要

廖文奎（1905-1952）是首位留學歐美的台灣學者，其經驗西學，時值日治逼侵，因懷抱家國之思而身赴大陸，後回台從事政治與思想革命，豐富的經歷與思想發展，為台灣文化與思想多元特色下典型之一。廖文奎提出具有本體論、方法論與施行具體策略的《學》、《庸》新說，將論學與教化的焦點集中在人生哲學。對人生哲學之論述，關注在宇宙論與應用哲學層面；先以「唯生論」說明人與宇宙萬物存在秉具同樣同理，肯定人作為宇宙間深沉意義的存在，從而推出具有《中庸》、《易經》意味的「生生之易」以為別出之說，以明中國本體論之合乎當代生物演化說、物理新發現，具有科學與現代價值。其次，在應用哲學方面，以「唯生論」做為「人生何出」之本體，以「人生何來」、「人生何能」與「人生何用」三題，說明《大學》條目與《中庸》思想，具體開展人類生命於：一、「誠意、正心、修身」，屬個人內在修養之價值追求與施行原則；二、「齊家、治國、平天下」作為社會存在的原則與理想。由此，廖氏通過說明三綱：由個人修養之明德、群體淑生之親民、個人群體之價值與理想之止於至善；八目：包括人生各

* 本文曾發表於中央研究院文哲研究所「台灣經學的萌發與轉型——從明鄭到日治時期」第二次學術研討會（2014.11.13-14）。林慶彰教授深知廖文奎《學》、《庸》說於台灣經學之重要性，指示筆者撰述，今經審查委員悉心指教，增修改易，仍有所不足，筆者自負文責，於此謹致謝忱。

層面的問題，作為人生觀的實際而具體可行的解說指導，體大思深，實為經典現代化精心之作，亦為現代中國哲學之思想先驅。

關鍵詞：廖文奎、台灣經學、《大學》、《中庸》



Modern Interpretation of Ancient Texts:

Liao Wen Kui's Reinterpretation of *Da Xue* and *Zhong Yong*

Sung Hui-Ju

Professor
Department of Chinese Literature
National Quemoy University

Abstract

Liao Wen Kui (1905-1952) was the first Taiwanese scholar to study in Europe and the United States. He proposed a new interpretation of *Da Xue* and *Zhong Yong* that incorporated ontology, methodology, and concrete implementation strategies, while also centering the discussion of learning and education around the philosophy of life. His discourse on the philosophy of life focused on two aspects: cosmology and applied philosophy. Firstly, applying the “Wei Sheng Luen” (Vitalism, 唯生論), Liao explained that humans and all entities in the universe shared a common, empathetic existence, affirming the profound significance of human life within the universe. Secondly, by proposing the theory of “Sheng Sheng Zhi Yi” (The Dynamics of Continuous Creation, 生生之易), Liao explained that Chinese philosophical ideas were aligned with contemporary theories of biological evolution and recent discoveries in physics, thus reflecting scientific and modern values. In the realm of applied philosophy, Liao employed “Wei Sheng Luen” to underpin the question of where life originated (人生何出). Liao also elucidated *Da Xue* and *Zhong Yong* by exploring three questions: how life came into being (人生何來), how life was empowered (人生何能), and how life serves a purpose (人生何用). His discourse is profound and far-reaching, serving as a paradigm of modern

interpretation of the classical texts and positioning Liao as a pioneering figure in modern Chinese philosophy.

Keywords: Liao Wen Kui, Taiwanese Confucianism, *Da Xue*, *Zhong Yong*



舊學、新思維論新題

——廖文奎《學》、《庸》論述探究

一、前言

國民政府來台之際，注重思想的橫向移植，相對造成台灣早期學術思想研究的空缺，如同中國大陸經學研究歷經文革斷層，台灣經學也在日治時期失落對先民知識源頭的傳承與追溯。事實上，台灣早在明末深受儒學思想教化，孔學轉為孔教，融入民間宗教，成為民眾日常信仰的一部分，清廷統治時期將科舉制度延展至台，廣設書院，期間，知識分子無不濡染中國傳統知識文化。因此台灣知識與學術的源頭，不當只發生在國民政府來台後，經大陸學者輾轉而來的貢獻，更可追溯台灣數百年來仕紳鴻儒之紮根，而為台灣學術發展歷程重要的一環。當中值得注意的，為 1895 年至 1945 年間日治時期台灣經學，此際學術文化受到多重思想與文化力量拉扯；一是政治力量下日本公民思想的教化效用，一是傳統漢學之從習，另一方面又不時有著海峽彼岸中國學的召喚，其間政治變動與教育文化政策又左右著當代學者學術思想之趨策，實為台灣學術思想發展最為複雜紛亂的一段歷程。台灣學術、教育與文化因政治驟變而有著獨特於中國發展歷程，自成其格局，學者置身其間，如何抉擇去從，當中文化之取捨與認同為何？今台灣史研究多從其政治思想與作為，分析台灣學者的國族認同與政治傾向，然台灣學者之思想與文化底蘊如何？或當從其學術思想趨向，以明其端，當中作為教化主要力量的經學，尤值得關注。¹

1 1904 年上海設「漢學保存會」，台灣學人關注此事，曾於 1905 年〈台灣日日新報〉載有二篇文章。〈漢學保存會小集原敘〉收錄在《湖海青燈錄》，講述成立保存會之宗旨（1905.07.05，4 版），另一篇〈漢學保存會小集敘書後〉時間較前，當為台人所書，文謂：「日本在昔專用漢文。今仍間用。而學校新猶刊有

台灣經學對傳統經學的延續與當代經學變動，並沒有因地理與政治的隔閡而失其近代步調，如今研究卻對當時學者及其研究相當陌生，使台灣的經學研究失其源流，無法理解經學是否作用在具有獨特思想與文化氛圍下的台灣學術？又具有何種程度的作用？在那些層面上影響學者之文化思維？其價值觀又是否如同傳統經學或另有創發？另一個更大的問題是，其思想文化與民族認同如何在經學的影響下，進行對異域文化的抗阻與台灣獨特學術思想意識的再造？至今為人所熟知之台灣學者如張純甫、洪棄生，研究為多，但是對台灣文化與學術思想有深重關注的學者的研究仍嫌不足。這些學者當中，廖文奎是首位留學歐美的台灣學者，不僅富有家傳的漢學傳統，日據時代又曾親赴大陸地區撰寫經學哲學教本之學者，同時他受清學風影響，並學習歐美社會學理論，譯介中國古籍，撰述中國經典新詮的典型學者。

廖文奎，又名溫魁，雲林西螺人。祖父廖龍院設私塾教漢學，父廖承丕隨妻篤信基督教，在自幼漢學陶冶與經教會傳來的西洋文明洗禮下，廖承丕栽培弟弟與子女出國留學不遺餘力，家族兩代共出七位博士。²文奎長兄溫仁為京都大學博士，專攻中國醫學史，為日本漢學重鎮內藤湖南的學生。³日治期間，學人多選擇留學日本，廖文奎自公學校畢業後，隨長兄前往京都就讀同志社中學，1923年畢業後前往由教會創辦的南京金陵大學攻讀哲學，1928年又續往美國芝加哥大學攻讀社會學，師從芝加哥大學實用主義哲學大師 George Herbert Mead (1863-1931) 和 James Hayden Tufts (1908-1942) 之門，專攻哲學史。其間涉獵社會科學，以〈現代唯心論及其批判〉獲碩士學位，再以〈道德對法律：社

漢文讀本，教授仍兼課經書。此其例也。至本國最為精美擅長之學術、技能、禮教、風尚，則尤為寶愛護持，名曰國粹，專以保存為主。……蓋西學之才智技能，日新不已。而漢學之文字經史，萬古不磨，新舊相資，方為萬全無弊。」(1905.04.07, 4版)顯見日治時期台灣學人緊緊步趨中國學風思潮，持續關注中國學術思想。此文又特別著意經書之教授、傳統文字經史的價值。

2 廖珠伶，〈西螺——一個農業市鎮的社會經濟變遷(1895-1945)〉(桃園：中央大學歷史研究所碩士論文，2010)，頁173、174。

3 吳叡人，〈祖國的辯證：廖文奎(1905-1952)台灣民族主義思想初探〉，《思與言》37卷3期(1999.09)，頁50。

會行為動因的歷史分析〉(Morelity Versus Legality: Historical Analysis of the Motivating Factors of Social Conducts) 獲得博士學位，論文改名後出版，收入《國際心理學、哲學與方法學叢書》，與維根斯坦(Ludwig Wittgenstein, 1889-1951)、榮格(Carl Gustav Jung, 1875-1961)、阿德勒(Alfred Adler, 1870-1937)、皮亞傑(Jean Piaget, 1896-1980)、馬凌諾斯基(Bronislaw Malinowski, 1884-1942)、羅素(Bertrand Russell, 1872-1970)等當代西方思想大師，梁啟超《中國哲學史》英譯本，以及蕭公權《政治多元論》並列，⁴ 成為台灣當時少數具有西方留學與出版經驗的知名學者。

1934年學成後，廖文奎回大陸擔任中央政治學校、陸軍軍官學校的哲學教授。1935年出版《比較公民訓練》，1936年出版《人生哲學之研究》，次年出版《孫中山之政治醫學：總理遺教綜論》。1937年日軍占領南京，廖氏辭去教職，舉家遷居上海，專心著述。1938年回到台灣，1939年英譯《韓非子》在台出版，本年受政治影響，避居上海。1945年回台，1947年復因政治避走他鄉。1952年病逝於香港旅次。⁵ 廖文奎富有西方經驗，又因家族漢學淵源，故有以西方科學方法研究中國思想之志，曾將傳統典籍《左傳》、《韓非子》譯為英文，乃為將國學經典譯成英語第一人。其深具漢學淵源，受日式、美式教育，又多次前往大陸學習、教授，他如何在眾多文化思想中抉擇與融會？如何應用到經典詮釋中？是相當值得探索的人物。

前人研究廖文奎的專門著作，以吳叡人：〈祖國的辯證：廖文奎(1905-1952)台灣民族主義思想初探〉，討論廖氏學術思想與變化，指出在《比較公民訓練》、《人生哲學之研究》與《孫中山之政治醫學：總理遺教綜論》三本著作中，廖氏「融合中西哲學而成的中國民族主義思想體系，逐漸成形。」⁶ 文章深入討論廖氏哲

4 同註3，頁53。

5 張子文、郭啟傳、林偉洲，《臺灣歷史人物小傳：明清暨日據時期》(台北：國家圖書館，2003.12)，頁653-654。顏貝瑜，〈在本土認同與普世認同之間的選擇——從廖文奎到廖光生的中國觀〉(高雄：中山大學政治學研究所碩士論文，2012)，頁15-20。

6 同註3，頁52。

學思想之根據、來源與變化，很值得參考。吳氏著眼於廖氏民族思想的轉變歷程，特別指出廖文奎「建構了一個高度理念化而且理想化的『中國民族』的形象：這個『中國民族』不是由具體山川、土地、人民所組成，而是由一系列的中國——特別是儒家——政治理想所構築而成的。」⁷那麼廖氏對儒家政治理想具體內容如何？本文試探究廖氏以現代思想方法詮釋《大學》、《中庸》之專著：《人生哲學之研究》，傳統經典如何成為廖氏思想之底蘊，並見其轉化傳統經典之用心。

二、詮釋《學》、《庸》的基調：會通中西

（一）廖氏寫作動機

十九世紀以來，移民一波波的湧入美國，使得美國政治哲學十分注重社會控制和公民教育的問題。學者指出，廖文奎《比較公民訓練》事實上是譯介當時芝加哥大學政治系主任 Charles Merriam 著作《創造公民》（*The Making of Citizens*），旨在建構形塑公民對國家認同感的理論基礎。⁸當時五四餘風未息，「科學與人生觀之論戰」猶或未已，當代學人頗有「非談哲學無足以語人之概」，⁹人心、價值頗為混亂。廖氏自 1932 年歸國，起草《比較公民訓練》，經四年而成，作為中央政治學校、陸軍軍官學校的教科書，隔年又出版第二部著作《人生哲學之研究》，¹⁰為其哲學理念之具體實踐。其旨在「採取古今哲學理論及現代科學實證為資料，間且點綴黨國領袖之言論思想，藉以組成系統的人生哲學並倡導一貫的革命人生觀」、講授人生哲學，「並黨國領袖之言論及思想」、「體驗《學》、《庸》道理，以期將來服務黨國。」¹¹

7 同註 3，頁 59。

8 同註 3，頁 62-64。

9 廖文奎，〈著者自序〉，《人生哲學之研究》，林慶彰編，《日據時期臺灣儒學參考文獻》下冊（台北：臺灣學生書局，2000.10），頁 527。

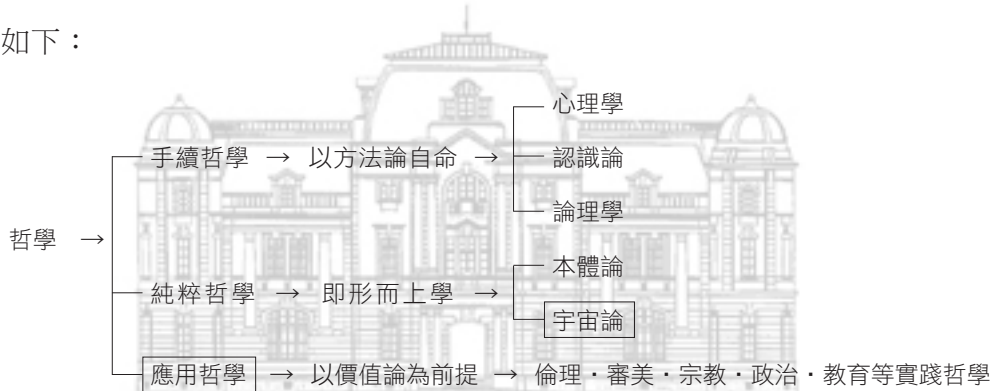
10 這樣的思路在日據後期，台灣回歸中國時，廖文奎都沒有改變，所以《比較公民訓練》和《人生哲學之研究》於 1946 年由大承出版社在台重印出版。參閱吳叡人，〈祖國的辯證：廖文奎（1905-1952）台灣民族主義思想初探〉，《思與言》37 卷 3 期，頁 74。

11 同註 9，頁 530。

廖氏此時懷有深沉民族主義思想，除中國巨變、多遭磨難的時代處境之外，作為旅外台人，在日人統治台灣，失卻個人鄉土、家國歸向的困境中，可視為此時廖氏凝練家國之思為黨國之志的內在原因。廖文奎被推崇為台灣最早的專業哲學家之一，¹² 旅美研究甚有心得，1936年同時譯述日人稻田周之助《政治心理論》，廖氏序言之要，指出政治心理之談論莫不夙自先秦，始於人性論，諸子百家亦皆政治哲學，同時介紹歐美新學，近當代政治與學界理論，¹³ 可見其涉獵深廣，《人生哲學之研究》一書不當僅是其黨國之志的展現，亦蘊含新受哲學訓練與素習漢學的折衷、調和與抉擇。

（二）「人生哲學」的取徑

當時學風如同廖文奎所言「非談哲學無足以語人之概」，¹⁴ 他說明哲學的門類如下：



眾多哲學學門中，廖文奎特別關注宇宙論與應用哲學二個層面，認為人生乃宇宙萬象之一，談宇宙論者必提及人生問題，否則不得要領，尤其在應用哲學上，更以人生價值為論域中心，而選擇「人生哲學」做為講論主題。所謂「人生哲學」，

12 吳叡人，〈祖國的辯證：廖文奎（1905-1952）台灣民族主義思想初探〉，《思與言》37卷3期，頁49。

13 廖文奎，〈序〉，稻田周之助著，廖文奎譯，《政治心理論》（中國南京：大承出版社，1936），頁1-5。

14 同註9。

廖氏認為，「乃以一哲學系統為基礎，以確立健全之人生觀之學問」。¹⁵

廖文奎所關注的哲學層面，其實呼應著當代歐美哲學新思潮。西方自十六、十七世紀建立經驗論哲學基礎後，科學成為哲學中的哲學，取得重大成就，繼之進化論的提出，影響傳統西方知識論與倫理學，轉向注重生物演化的因果現象討論。同時期也出現反動思潮，相對於理性與科學思潮，興起對人類生命的重新思考，而有生命哲學的討論。¹⁶ 當代生命哲學的討論又分別兩派：一派從生物學意義理解與解釋生命，並推擴至實在界與人生觀的討論，如柏格森（Henri Bergson, 1859-1941）與齊美爾（Georg Simme, 1858-1918）；一派從內在體驗出發理解與解釋生命，主張生命不是一次性的，也不是邏輯、抽象的科學認識，不能單以理性解釋生命，當從感情和精神力量的施展理解生命的內在價值，此派如狄爾泰（Wilhelm Dilthey, 1833-1911）、史賓格勒（Oswald Spengler, 1880-1936）。廖文奎著作《人生哲學之研究》旨在訓練與建立公民之國家認同，是以取徑顯然追隨前者。廖文奎詮釋《學》、《庸》策略，汲取西方哲學以建立其所謂「人生觀」時，基本上是從生物、科學與社會的角度。當中，科學又是他理解哲學的重要角度，他認為哲學就是「學者運用科學知識，研究宇宙萬象，抽出基本原理，以組成系統見解之學問也。」（《人生哲學之研究》，頁 536）因而詮釋《學》、《庸》的取徑，乃以當代不斷發展的生物科學新說講述宇宙生命的生成，由此論及社會與人生價值的建立。

在這樣的基本取徑下，廖氏一方面往宇宙論深入探討生物生命構成因素與基本價值，為其理論尋求一形上學的根基，另一方面透過《學》、《庸》一層層工夫的討論，說明於人間社會開展的人生價值如何形成。

15 廖文奎，《人生哲學之研究》，林慶彰編，《日據時期台灣儒學參考文獻》下冊，頁 537、538。以下引用皆出於此版本，於引文後逕標著作與頁碼，不贅。

16 參考張典魁，〈陳立夫《唯生論》與柏格森哲學關係之探討〉，《中正歷史學刊》12 期（2009.12），頁 160-162。

（三）釋「中庸」之道

廖氏試圖結合中西知識以成一系統，正如其自述「青年俊彥之人生觀，必須建設於國粹思想之上，其人生哲學，必須兼備玄學理論與科學實證。」（《人生哲學之研究》，頁 528）便是透過方法上玄學與科學的論證，重新詮釋與創發傳統經典現代價值。他將國粹思想具體化為《學》、《庸》內涵所陳之人生價值，同時也認為《學》、《庸》具有開展人生價值的系統方法與具體步驟，推崇「《學》、《庸》道理誠為我國固有科學方法之結晶」。¹⁷ 透過將系統化視為科學的主要方法，廖文奎創造性詮釋《學》、《庸》的科學價值，將《學》、《庸》所述轉化為現代價值，所以他說：「教養之道，不為目前，而重未來」（《人生哲學之研究》，頁 530）、為學目的「在準備解答新問題，應付未來新環境。」（《人生哲學之研究》，頁 558）顯然他認為透過《學》、《庸》教化，可以解決時代新問題。

廖文奎對人性有一基本立場，認為人乃「喜真理而惡異端，樂正道而厭邪說」，由此主張：「《大學》、《中庸》也者，乃不偏不易逐步改進之道理。故吾人既已欲順應天性，捨《學》、《庸》之外，道理何尋？」（《人生哲學之研究》，頁 558）這是從西方哲學的立場，將人的理性視為辨別好善惡惡的開端與基礎。這樣的基本設定，顯然與傳統儒家人性論是不同的；但也由此不同，廖氏得以開展西方哲學式的論述架構——透過理性分辨事理、開展科學知識，並由此抉擇、判斷價值優劣。

廖氏說解《學》、《庸》，主要以《大學》的三綱八目為題旨，他以《中庸》為原理，事實上只是取《中庸》形式意義，而且僅為字面含義，所謂不偏不倚之態度，他說：

中者，不走極端，庸者，有用可容。（《人生哲學之研究》，頁 558）

17 廖文奎，《人生哲學之研究》，頁 558。廖氏所謂科學，在其論述中又具體為生物進化與社會發展的討論，換言之，廖氏對科學的認知，除了是哲學中的哲學之外，不僅是一種知識體系，也將是系統呈現的方法與架構，視之為科學，是以將《學》、《庸》的修養方法與歷程的系統化講述視為科學的表現。

釋「中」，如段玉裁所謂「然則中者，別於外之辭也。別於偏之辭也。亦合宜之辭也。」¹⁸取其「別於偏」之意。釋「庸」，取「庸，用也」、「用，可施行也」古義，¹⁹將《中庸》視為「凡本體論者均倡『不走極端有用可容』之理」。（《人生哲學之研究》，頁 558）廖氏取《中庸》字面之不偏、有用之意，又取《大學》架構，據以程朱說，作為具體實踐的方法根據。

廖文奎《人生哲學之研究》分為十章，第一章與終章分別為導論與結論，二至九章則分述《大學》「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」之理。每一章冠以「中庸」，如「中庸格物」、「中庸致知」為題。

三、綜攝科學新知的「格物致知」說

廖文奎認為「茲吾人欲建一大思想系統，當由格致始，而必悟所格之物，現象也；所欲致知者，本體也。」（《人生哲學之研究》，頁 579）透過格物致知說的開展，他從當代西方哲學、科學角度與《大學》、《中庸》，論述宇宙萬物之生成與原理，據以為其人生觀論述的本體論。

（一）釋「格物」之「物」

廖文奎釋格物採程朱說：「所謂致知格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。」（《人生哲學之研究》，頁 559）取其「即物」與「窮理」二義，開展為：一、所格何物、二、何以格物；前者論物的現代內涵，後者講述格物的現代方法。

首先論「所格何物」。他認為「物」當取古義，所謂「天下之物，莫不有理」，天下之物包含宇宙森羅萬象，包括物質的和精神的現象，緣空間與時間形成的現

18 清·段玉裁，《說文解字注》篇一，清嘉慶二十年經韻樓刻本，頁 40。「中國哲學書電子化計畫」（來源：<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=93012&page=92>，檢索日期：2024.03.28）。

19 清·段玉裁，《說文解字注》篇三，頁 43。「中國哲學書電子化計畫」（來源：<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=93012&page=2993>，檢索日期：2024.03.28）。

象皆是；應該透過窮究一切現象，以求一系統透澈原理的掌握。

基於中國傳統對「物」及肯定當中必有萬象之理則的理解，廖文奎講述西方對一切現象原理的哲學思想發展，經由緣於教會的經院哲學，至培根（Francis Bacon, 1561-1626）經驗論、至笛卡兒（Rene' Descartes, 1596-1650）、洛克（John Locke, 1632-1704）心物二元論，二元論又各此發展為唯心論、唯物論，唯物論因生物科學之日行千里，達其絕頂。唯物論又發展其本體論之宇宙論，強調以科學為方法論的實證主義。廖氏歸納當代西方思想的發展，實為唯心、唯物二大思潮之爭，「唯心論派居心欲輸誠於宗教，而唯物派終欲盡忠於科學。」（《人生哲學之研究》，頁 559）爭論聚焦於形上學與方法論；他認為二派俱走極端，一則唯心是事，一則唯物是尚，皆失中庸。

當代同時有試圖別出唯心、唯物之限，唯行論與唯實論之興起，前者知名者如杜威（John Dewey, 1859-1952），抨擊唯心派方法論與倫理學，反對唯物派之本體論，後者知名學者如羅素，以反對唯心派之知識論與本體論、唯物派之本體論與唯行派之倫理學。西方群哲並起，中國知識分子亦隨之紛然，如李石岑倡新唯物論，胡適宣傳杜威唯行論，張崧年祖述羅素新唯實論，賀麟推崇黑格爾唯心論。廖文奎追索各派在哲學學術史上的起源與欲治之問題，對於當時風潮甚上的唯行、唯實派哲學，廖氏批評：

唯實與唯行二新派，皆有建設力不足，破壞力有餘之患，迄今其所造就，大都未能超出手續哲學範圍之外。若其純粹哲學與應用哲學，則尚在幼稚時期。（《人生哲學之研究》，頁 564）

認為羅素或杜威等學派，主要是方法論的另闢蹊徑，對形上本體與應用價值的發揮很有限。由此而言，廖氏看重的是形上學與價值論層面的哲學論述，認為西方諸說各有所偏，不能充分說明宇宙森羅萬象之本體，更對於它們是否具有因應當代中國圖存救亡之急的價值，有所疑問，是以主張當不失中庸的再進一步思考，

如何「格」物的問題。

繼而廖文奎從當代西方科學論述切入，說明當時科學研究宇宙萬象的發展；以天地學，由光年之大、原子之小以知宇宙萬有，以物理學家皆以宇宙萬有，皆為電磁作用使然，實為一元論的聲張，相對的在某種程度上破除了唯心、唯物二元論哲學。其次如當代物理學新發之「相對論」，創新時空概念的時空性或機械性，繫乎主客間相對關係之形成，使得唯物論提倡之絕對客觀存在，或唯心所言之絕對依存主觀，皆有明顯不足。

他特別關注生物學界的最新發現，有所謂「新活命論」，理論主要指出：

其格物結果，頗能使生命現象之不可以物理化學之條件為動因者，況其所指明生命現象中之組織的因素，固物理化學之定律束手無法以解釋者也。（《人生哲學之研究》，頁 567）

科學定律至此終究無法解釋生命現象的「動因」、生命現象「組織的因素」。而且，關於這樣的生命現象的「組織」的研究，反而令學者藉以連鎖有形體的與無形體的世界，認為此為宇宙萬有共同的内容型態。更特別的是，當時風行「突現演化論者」，意即自然選擇的運作以任意的基因突變為基礎，主張有機現象與無機現象之所以不同，不過是大自然諸多差異之一。廖文奎認為：

例如下級有物理現象與化學現象之差，上級乃有生物現象與心理現象之別是也。如是云，據第一方面之見解，則自然萬象同性；據第二方面之見解，則成為一分級魚貫之體系。（《人生哲學之研究》，頁 567）

如此說來，萬物本質是相同的，只是在層次上有所分別，構成一種分階體系。因此就萬象同性這點來說，不僅笛卡兒式二元論，而且唯心論與唯物論，都在這樣的研究發現中有其理論侷限。

然而科學研究與方法，或說自然生物的演化規律，與人文是不同的論域，事實上不足以解釋人文社會的演化，生物論的規則，也不能解釋與保證人文世界的價值論述。但當代處於唯科學論的思潮中，廖文奎以當代所謂「哲學中的哲學」的科學論述，做為反對當代流行哲學論述的根據，並且透過對生物學的深入探索，將人文社會「動因」與「組織因素」尋求「科學」上的因素與論述。所以他說：

新科學之自然主義，既與二元論勢成水火，乃不得不擁護一元論，既不偏于唯物論或唯心論，又不依唯實論與唯行論，蓋前二者失時落伍，後二者破壞有餘而建設不足，然則新時代之一元論者，何屬？唯生論是也。（《人生哲學之研究》，頁 568）

認為所謂「唯生論」是擴張西洋「活命論」而來，且為中國文明以來，本位文化基礎與正統思想之中心。

他甚至推崇生物演化論為一最大系統之萬有演化哲學，是以論「格物」，主要仰賴西方科學研究與方法，特別是生物演化說明萬有這一層。論「格物在即物窮理」，廖文奎主要是以生物論的科學方法「格」出萬有之物演化規則之「理」，而歸趨於「唯生論」。然而如何獲致「唯生論」此一原理，廖文奎在「中庸致知」章進一步講述。

（二）釋「致知」之知

首先，廖文奎引程伊川「致知」說：「即凡天下之物，莫不因其已知之理，而益窮之，……至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」（《人生哲學之研究》，頁 569）歸結所謂「知」，即為「凡格物結果，對於統制現象之原理所具之熟識，謂之『知』」。他並指出，知的過程的具體化在於「名」與「實」的連結，透過說明「名」之「何出」、「何來」、「何能」、「何用」四題，說明全體而不偏

失的系統解說。這樣的四題說解形式，為廖文奎說明各項條目的主要模式。

「知識何出」？廖文奎認為「知識出自吾人適生之動作」（《人生哲學之研究》，頁 571），意即人生在世，無論有意無意，皆盡力與環境調節以適應生命之條件。有環境之刺激而引起人之反應，直接強烈者引發物理反應、生理反應，複雜者為倫理反應，並從中計謀應付的辦法。然無論反應何者，皆以生為知之動機。廖文奎同樣以生物論說明人的自然反應與社會反應，他不從人有捨生之義的可能談，純從生物求生的角度談，因而得出生為知的動機之論。那麼「知識何來」？他指出，既依生為知的動機，並推以為「知識的演進，莫不以求生為轉移」。「知識何能？」其以知識的性能在可以適應生命之條件，否則為終被淘汰的死知識。最主要，對於知識的價值——「知識何用」？廖氏主張知識之用則在盡生之用，何以從實用的立場談知識價值呢？向來知識價值有論其「真」而不談其「用」，又有以「用」斷其真者（《人生哲學之研究》，頁 573）。論「真」相對於「假」，真、假又繫乎名形是否相符，言行是否相當，與事功是否相責，廖文奎認為這些判斷會因為時空轉移而有所變化，所以對於知識價值的求取，當追求更實際者，即在「用」。「用」的判斷，又在於是否對人類適生的過程有貢獻，因而知識求取也隨著適生的要求變化而與時共進。

進一步，廖文奎也深入的談知識求取的方法，包括「感覺」、「直覺」與「推想」，前二者各走一端，易生偏失，據推想作用以推測事理，為致知的主要關鍵。他從科學的角度說明治學辦事的方法與程序，認為發揮科學精神，運用科學方法，以重建本位文化，當首推「推想」以致知之功效（《人生哲學之研究》，頁 579）。

廖氏以實用為價值的知識觀，雖與當代中國學術知識欲脫離政治實用的獨立思潮相悖，卻與當時的政治氛圍相契，因為下一個問題即是實用的價值作用於何處？個人或是群體？廖文奎著書宗旨在訓練國家公民認同，因此走向奉獻個人於群體，重視知識對群體實用價值的立場是很清楚的。

（三）唯生論：「人生何出？」

廖文奎結合致知與格物的理路，回頭又批評西方「活命論」只限生物，認為當時柏格森所謂「活氣」，其實接近於唯心論之論心靈，杜利施（Hans Driesch, 1867-1941）「生命現極」（entelechy），又傾向於物質的說明。他推舉「唯生論」，足以統合物質與精神，並通於生物學、物理學、化學等科學論述的宇宙論的說明。

他認為「格物致知」是建立現代思想系統的起點，他將物視為現象，所欲致知者，為本體：

而必悟所格之物，現象也；所欲致知者，本體也。前者，果也；後者，因也。因也者，與以力材；果也者，取以力材。故因化為果；而伏存於果。果生於因，而潛帶因在。夫現象之因果關係，殊含有時空之性能。若本體與現象之因果關係，當由論理上之蓄意著想之。（《人生哲學之研究》，頁 579-580）

主要說明一、所格之物為現象，所致其知者在本體，二、現象為果，本體為因，三、因與果乃「材力」取、與的不同，四、因化為果，果生於因。現象中的因果關係，在時空中各有其性能，而現象與本體的因果關係，可推想而得。

廖文奎透過幾何學、物理學說明虛實相生之理。例如幾何學，空間上的體由面構成，面由點構成，點為實？為虛？難有定論。若以點為無，點卻可構成空間，何以積無可成有？若以點為有，又如何分有而成無？因此點具有生剋之性能，有化之無，無之化有，虛實相成，同異相形等特性，由此觀之，廖文奎認為：

萬象之變幻演進者，無非生易之功，而點者，乃生生之樞，易易之軸，吾人就現象格物以望本體致知，於是始可謂覓出其頭緒矣。（《人生哲學之研究》，頁 581）

物理學更能說明此有無相生之理。廖文奎指出，世界之大與世界之小皆無窮，此無窮宇宙皆電磁作用使然。當中微小量子，物理學家認為是光線震動具定期節奏的作用，這樣的定期節奏，便是「現象變幻演進之通則」。據此格致之，便可推知本體為波動，沒有波動之因，便無波動之果。是以有無相化，虛實相成，同異之相形，亦都是由節奏，即因波動的變化結果。經幾何學、電磁與聲音物理現象的「格致」過程，廖文奎便以「波動之生程」為萬有本體，即為宇宙之「元」，又稱之為「生」。他說：

蓋「生」一詞足能包含「元」之體用。生生之謂「易」，生既有實體之蓄意，並具作用之含義，發生、生長、生產、生存，發長收藏四義在焉。其為體也，自生、永生、自在、長在，故曰之生。（《人生哲學之研究》，頁 582）

生既為體，又為用。作為體，為實體之蓄藏所在，又具有自生、永生、自長、長在之性質。作為用，具作用之意，且具生長之初、終之義，亦有生產、生存之義，而為「生生之易」。²⁰

那麼「生生之易」如何作用於人間？該當此「生生之易」如何之價值呢？廖文奎主張：

故時空者，生程之附屬品；心物者，波動繼聯組合與排列之成果，由是萬象形成焉。其起源於生，其由來自生，其性能為生，而其歸結亦盡於生焉。人生一世為宇宙萬象意義之最深者。故人生亦由生而來，求生而來，惟生為能，盡生以用者也。（《人生哲學之研究》，頁 583）

20 廖氏此說，採陳立夫之〈唯生論〉，陳立夫所據則為《孫文學說》之「生元」，將之與《易》之「生生之謂易」結合而產生的。詳參張典魁，〈陳立夫《唯生論》與柏格森哲學關係之探討〉，《中正歷史學刊》12期，頁 159。

歸結萬象之存在，為波動組合排列而成，時空為當中之附屬生成物。其次，認為這當中的原理以及萬物之起源、趨向、本質與價值，皆以「生」。復次，人亦宇宙萬象之一，亦秉同樣的趨向、本質與價值。在此，廖文奎賦予人在宇宙間之特殊價值與地位。

廖氏說明宇宙萬物與其生成、趨向、本質與價值之原理，據此說明人同樣的依此原理開展其人生，說明其人生四題之首要問題「人生何出」。具體的人生如何施行這樣的原理原則？他繼之說明「人生何來」、「人生何能」與「人生何用」三題，分由《大學》之屬個人修養論的「誠意、正心、修身」說，與作為群體之存在價值論的「齊家、治國、平天下」兩層論述。

四、淑生與個人價值：「誠意、正心、修身」

廖氏對於人生觀的闡述，經「人生何出」一論後，進一步論「何來」、「何能」、「何用」，在面向自己一層，由誠意論個人價值的形成，由正心論群我觀，以見個人在群體中的價值，再由修身論社會紀律的構成與當代問題。

（一）「誠意」與人生價值的形成

廖文奎釋「誠意」，就「何謂誠意」與「如何誠意」兩方面進行論述。首先釋「意」，他認為「意」具「知」、「行」兩面，不知又不能行者不談，可綜括為三種情形：一為不知亦能行，即生物學與心理學的「本能動作」，若此，則有暴戾盲從之虞；二則知而不行，即不能以行動支持的知，實為自欺之況，又為自矜，是一種自我設限，又為引以為小人自誇者；三則明知又果行，乃為君子敬慎，以審其幾，以果其行者。廖文奎將誠意歸於明知且果行的歷程，又將重心置於知，他說：

且夫不明知而勵行又明知而不果行者，各走極端，遠不如不知而不敢行者矣。……故明知果行，見義勇為，不明知不敢行，見不義敢勇退，中庸之誠

意，其此之謂也。（《人生哲學之研究》，頁 584）

不知而行與知而不行，各為極端，如為君子則不明知而不敢行，有真知則必隨之以果行者，是以謂「知難行易」。

繼而，廖文奎說明知在人生層面的要項，在於知「人生何出」與「人生何來」，則可知「人生何能」與「人生何用」之題。第一課題於格物致知已解，在「誠意」章，他進一步解釋「人生何來」。

他以天文物理學說明由宇宙演化至地球之生成，從生物學說明人類外部形體自原生物演化成猿形，由四肢演為手足，至今人類腦部構造異於猿猴的生命進程。而人類特異於其他物種，演為得以創製利用器具以至於文化，內部生理獨異於其他物種的敏捷系統與構造，人類種種演化與異於萬物的特殊性，乃「人類求生致力用心所獲之獎品」（《人生哲學之研究》，頁 587）。特別提到，從人類適應生存來看，運作人類生命的機體構造與作用，有一「組織」的特點。由相同細胞集成「組織」，再由「組織」的結合，成為器官，而得以經營一特殊作用，結合相類器官，進而成一系統，如人體十個生理系統，皆由此而來。廖氏由此推知，為求生命之進行，生物有「組織」、「分工合作」之必要。

其次，廖文奎解釋「生命」，有謂「生者無窮，命者有限」（《人生哲學之研究》，頁 588），並由此分別生命有屬個體與種類，維持生命機能亦因此可分為一則保存自身機能，二則延續種類之機能。前者求生之衝動由食慾最能表示，後者求生之衝動由色慾表現於外。他並表示，這樣的觀點由德國生物學家分辨身體形質與胚種形質，證明人類同時有保身與延種之機能。萬物保生、延種，以求持生，在「生者無窮」的自然律則下，他認為個體生命不過是種族生命之寓所。然則萬物皆保身、延種以持生，人若以持生為目的，則無異於牲畜，因此廖文奎進一步提出，人更有「適生」的要求。適生即人能透過智慧「改進」謀生之道，是為「淑生」。同時他提到求生衝動乃所謂「慾」，他將食、色、兒童遊戲玩耍之慾，視之為「淑慾」，乃是認為人有特殊於他物者，在於能轉化、改進求生衝

動，形成各式創製、創造。由此觀之，他肯定人的生物本能中「求生衝動」，各式慾求，並由此開出的人類獨特為適應環境的各式創造。

人類創造總成果的展現即為文化，他說：

俗謂「文化」者，乃係人類求生，與環境調和之方式及克服環境之工具，是人生之擅有，畜生之缺乏者也。（《人生哲學之研究》，頁 590-591）

因此，文化乃人類謀生以淑生之正道。廖文奎分別人禽時，賦予人類生命獨特價值，展現在創造與所形成的文化當中，亦由此產生價值之分別與要求。

繼之論「何以誠意？」講述價值的追求。首先，有益於持生者為有價值，無則無價值是一種生物性的判斷，為最初價值高低貴賤的分別。進一步，廖文奎認為人更有促進安適、改進生活的可貴淑生價值。因為持生乃本能，無意且被動，自然可成，淑生則須有意、自動，有所「進取」，欲積極改進生活，必得處心積慮，以辨別正歧，方可有所創發。因此他認為淑生乃價值之準據，而謂人之所「誠」其「意」者，即在「明『生』果『淑』之謂焉。」（《人生哲學之研究》，頁 592）廖氏之謂「淑」者，有積極、進取、改善之意。

淑生的第二層的意義，在具體措施的對象問題。廖氏認為，所淑之生有二個可能，一為個人，一為群體，前者致力於營私專以改進個人生活，他視之為「奪取」，後者盡力為公以改進團體生活，則謂之「服務」，淑生指改進群生，即服務而言。因此人生價值的準據，是為淑生，亦在改進與服務眾人的生活。他進一步申論，改進個人生活，其實蘊含於群體生活之謀改。若生命是宇宙原生之表現，那麼淑生在延種的持生要求下，在有如生物系統以「組織」、「分工合作」以成一系統、群體的原理原則下，當以服務為價值、為目的。廖文奎認為這樣的價值取決，實如朱子家訓之言：「父之所貴者慈，子之所貴者孝，君之所貴者仁，臣之所貴者忠」，如則為人子者必服務此群我而孝，為人父者必服務此群我而慈，君臣以服務群我而仁、而忠，則社會五倫各竭其力，各盡其能，團體生活之改進，

實由是而生。（《人生哲學之研究》，頁 595）

人生之價值既建立在淑生，作為社會組織一分子，如何置身於其中，展現其淑生價值呢？此論群己關係，廖文奎透過講述「正心」開展其說。

（二）「正心」與群我觀

廖氏就「何謂正心」與「如何正心」二題，論群我關係。蓋修身在正心，又「身者，心之器也」（《人生哲學之研究》，頁 597），是以身心皆為持生、淑生之資力，亦即人生為生以心力與體力為資助者。明白這一層，繼之論人求生存之具體遭遇，首先必得與自身以外者「爭生」，為「爭生」又必須協力互助，方得其生。此番爭生歷程，使其形成「社會」。廖文奎說：「『社會』者，乃同類動物具共同志向，群聚營生之結合也。」（《人生哲學之研究》，頁 597）而狹義的社會觀，即是人類社會。

進一步，社會為與己我相對之群生，然而並非價值上的相對，群生既因己我與同類共生而發生，反而形成一種群我關係，產生各式「群我觀念」。如人類群生規模，或由家庭而氏族、部落、民族、國民，進而國際；由親戚關係組成之群我觀念，形成血緣社會，因氣候、土地、產物不同，形成以鄰居關係為群我觀而結合者，為地緣社會，尚有因家鄉、信仰、職業、學術、娛樂等關係，形成各式群我。人類社會即為此等結合之結合。社會因各種結合而形成，各結合之間，與個人之間，甚至團體與個人間，或生衝突，亦多生抵觸，由此生成「政府」，以為具強制且公平制裁的機關，以促進發展、維持均衡為目的，則為「政緣社會」，即國家。那麼個人在此多種結合的社群中，又當如何折衝、調合？廖文奎指出，當視自我何出而論。他主張自我出於群我，是如古訓「身體髮膚，受之父母」，依此推之，個人莫不出於其先代之群我。此又如自然法則所示，個人因遺傳而得其機體，當中雖有因環境而變異，卻都依遺傳定律，代代相傳。由此廖文奎指出「個人機體乃種類之產品，個體可死，種類不亡，蓋個體在群生過程之中成為一過渡者也。」（《人生哲學之研究》，頁 600）就此，將個人價值置於群我價值

之中，廖文奎是以論「正心」：

所謂正心者，察群我自我之動向，審群心己心之緣由，擇善固執，以持公平之態度，是也。（《人生哲學之研究》，頁 601）

重視個人在群體中的居處，與群我折衝時所需持有的公平態度。然而這樣的群我觀，與公平態度如何可得？廖氏將之訴諸「個人群化」的教化方法。他認為個人群化的方法中，最直接而嚴格，短時間可成者，為軍事訓練。規模更大且困難，卻至為切要者，便是公民訓練。廖文奎著作《比較公民訓練》，便以此為旨的教科書籍。

繼之，廖文奎又追問，個人群化之心又有何價值？他從個人作為社會存在論人的價值。他認為個人身體受之父母，生而得衣食住行，受之家族，身命、自由、名譽、財產之安定，受之於國家，語言、文學、學識、禮貌、職業、娛樂受之團體之恩惠，推而及於文化。文化乃群我生命過程中累代所積而成，個人作為改進歷程中的一部分，「必需共生以履其職務，否則群生不果，為生不得矣。」（《人生哲學之研究》，頁 607）

然而個人之生存建立在群體中，不代表價值只有產生於群體的可能。廖文奎將個人價值單一化、社會化，一方面有違當時多元文化與價值的潮流。二方面，當個人價值建立於群體之中，便受制於群體，那麼當個人與群體衝突時，當以改進團體生活為淑生要件時，顯然龐大的群體利益遠大於個人利益。這樣的衡量價值的方式，與傳統禮法從個人為社會組成的立場論人的價值一致，卻與當代重新認知個人價值的反傳統思潮相悖。廖文奎迴避個人與社會利益衝突的問題，對於人的多元價值的說明、個人價值的聲張，或因其當時所感知的家國處境與政治立場而有所限制。

（三）「修身」與社會紀律

修身即人格的涵養，關鍵在心正，即內部所持公正態度，體行久之，則成為習慣，則得以養成優良人格，廖氏此說，與儒家式修養論一致。但他更進一步申述，涵養中當有屬於社會性的、被動者，是為紀律。廖文奎在此章講述紀律的形成與重要性，作為有別於萬物的人類文化，乃人之所以為人的價值所在，最後歸結個人價值乃在成就社會群體。

從社會學的角度來談，廖文奎認為社會為教化個人修養品格之所在。他說：

吾人一生渺然於社會環境，與四周群眾互相反應而常感受其影響，逐漸社會化，將散漫之動作變成秩序之行為，以團體之典型為舉措之準則。（《人生哲學之研究》，頁 608）

個人社會化的主要在於秩序化與以團體為法式。秩序化即透過遵守紀律以成，紀律乃養成適當習慣以服從群我的方式。紀律的原理在營造「替代反應／刺激」的符號群，使得社會制裁得以有效進行，以維護社會秩序與團體之有效鞏固。如語言，幼童以手捉火感覺痛，母眼見其所捉者而喊「火」，此後幼童每聽「火」字便聯想及所捉之實物而發生可痛之反應，雖眼前無火，亦必將手縮回。因此，「火」字一語，便成符號，使人聯想及其實物而代替實物成為內部化的對象，發出內部刺激，以引起同樣發應，而縮回手交替反應。交替反應久之，便成為交替反射，即為習慣。廖文奎認為「若此維繫群眾之樞紐，能歷時忍久，越地建效者，必有無數符號為代替，吾人由此『代替刺激』，乃引起交替反應，由是制裁之工具可得縣縣不斷，統御群眾焉。」（《人生哲學之研究》，頁 608-609）

紀律有各種層面，如語言文字為社會紀律之最基本且最普遍者。廖文奎分析，偏于物質方面足以稱紀律，如經濟社會之買賣，人為生而營生，有衣食住行之需求，他稱之為「招致式」。政法軍紀則為一種「命令式」的紀律。此外還有「逼迫式」的紀律，即個人處世營生，受社會威勢，團體暗示，而無主見，人為亦為，

歷久則成為習慣。廖文奎不否認傳統在這一層面上具有這樣的性質。廖文奎所論紀律之原理與重要性，本來很有可能淪為一種社會控制或社會操縱，但在這裡他其實意識到紀律對於個人的壓迫性，所以他轉向較和緩的紀律的建立方式，回到中國傳統禮教觀。維持社會紀律，最直接者為法與禮。他注意到，法所治者，在行為已成之後，而禮之所教者，則在情意未發之先；法之為紀律僅為外部舉措，禮則為內心思想情意之誘掖。因此肯定傳統禮教的勸導與感化作用，是使人自內在、非受壓迫的、主動而有意識的依循社會紀律。他從紀律談人格修養對維持社會秩序的重要性，而個人修身更高層次的價值展現則在群體所形成文化，由此確立人生價值所在。

廖文奎指出，文化之創造，可歸之於人的求知與審美，前者形成當今的科學發現，後者形成藝術創作，此皆社會發展與文化進步的主要因素。他認為當代文化停滯而受絆阻，主要原因在於傳統家族制度，使青年受守舊老輩羈絆：

故生於家，長於家，老於家，死於家，一世孜孜，無時不以家門為重，……雖賦性自在，身心早喪其自由，家性愈發達，個性愈衰退。（《人生哲學之研究》，頁615）

人材的埋沒，求知的限制，舊有文化的停頓不振，肇端於此。這或許也是廖文奎自經海外留學與身居大家族制下的體會所得。

他也評議當時新來文化仍不足以解當前文化停滯之困，原因在於留學者對知識見解的錯誤，不以知為「生命解決臨時特殊問題之功用度量之，而只管據文憑之數目及書籍之多寡計算之。……使畢業之日成絕學之始。」而為中國知識落後之困。此外，當時種種的學制改革，仍使教育不得法，治學不得法，使學生自修之習慣與方法不可得。廖文奎認為，這是因為當前學人的治學求知，沒有以淑生效用為其價值準據使然。換言之，淑生之理想建立在克服自私自利小我，即「克己」之上。克己的修身行為，是在不埋藏自身個性、不盲從外界行為的前提下，

進行群化，一方面由內在之格物致知，二方面由與他者交接歷程中，正心誠意，以實現淑生理想，就此進行人生價值的確立。

由格物致知以至於誠意正心修身乃在自知價值所在，皆克己之事，是以廖文奎說「克己之道，尤貴自知之明。不知命，無以為君子；不自知，無以符名實，更無可言行」（《人生哲學之研究》，頁 619）。命之所在即價值所在，明價值所在，其言行便成為有可言說、有意義的言行。相對而言，社會是人生價值的施行場域，具體實現其價值之所在，是以廖文奎以《中庸》之言「知所以修身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣」（《人生哲學之研究》，頁 618）。以下論家、國、天下，即人生價值具體施行之所在。

五、價值實現的場域：「齊家、治國、平天下」

人生中的群體生活分為三個層面，家庭、國家與世界天下。廖文奎在這三個場域皆賦予時代新解，切合社會新風潮以詮釋之。

（一）「齊家」：持家與成家

人最原始的社會生活，起源於血緣結合，所聚合成的血緣社會基礎，則為家庭，是以治國必先齊其家。廖文奎從調節之用的具體作為談齊家之「齊」，分持家與成家二個層面說明齊家之「家」。他指出，由於食、色二慾，人得以持生，食慾旨在保身，包含一切衣食住行慾望，色慾旨在延種；前者為持家，也就是謀生的問題，後者為成家，為婚姻問題。他認為食、色二慾為人天生之求生作用，然而當：「人生群生，個人之間，食色原性不調和，則生紛亂而相殺，又不節制，則禁縱無度而自滅。」（《人生哲學之研究》，頁 625）是以所謂治家，實為食、色二慾的調節。

從食慾來看，本來在滿足溫飽之需要，繼而謀安適，求快樂，以至於奢侈，此皆「淑慾重起」。廖文奎釋慾，並不從傳統「奢則不孫，儉則固。與其不孫也，

寧固。」²¹ 在奢與儉所形成的不遜與固，選擇捨離物質之享樂，個人修養與物質享樂具有對抗性，他反而認為物質文化為求生工具進步的根本理由，有其現代眼光。此外，滿足食慾的方法，起初在覓食，進而需透過謀事以就，謀事又須備一技之長以成，求得謀生之道，而得以「自營自活」。廖文奎進一步評析時事，認為當時許多青年無法自營之活，在職業教育的失敗，分析原因，在於當時新設制度模倣美國制度過甚，多不合國情。今職業教育諸多問題，禍根初植於當時，而延及今日，廖文奎之說實為先見之明。²²

另就成家之法，廖文奎指出，按社會學家研究，因無數經驗而演成外婚制度，成家之法各有不同，或因搶掠、交換、服役、購買、私奔、同意而成。近代演為同意自主者為多，此又分四類：站在唯物立場，為利用式之婚姻；另有替代式婚姻，兼愛二人或博愛數人，最愛不得可以次愛替之，次愛不得可以三愛代之，前者中物質之毒，後者受精神之愚。此外，尚有受物質精神要求所誤，後受空間時間限制，而糊里糊塗而成的倉卒式婚姻。廖文奎對當時的青年公民最切身的問題，實際分析，具體引導。他認為戀愛式婚姻出於生生之衝動，符合宇宙生生本體之原理，支持當時的自主婚姻觀，卻也肯定傳統婚姻觀，觀察到由家長所締之婚常是安樂、長久。同時也認同傳統夫婦有別，各有特殊職分與一定義務的觀念，提到「輓近社會人士及教育當局及專倡女權而不提及婦道者，以致男女欠別，治國不成，齊家不能。」（《人生哲學之研究》，頁 634）廖氏具體所抨擊者為何，今日不得而知，但就當時自主風潮而言，偏向相對保守的立場。

人之具體存在於社會的自營自治、教育教化、男女有別的問題，實為當時新舊交替、中西交流間備受衝擊的實際問題。在新興風潮與傳統觀念、社會實象間，廖文奎提出持家與成家的「齊家」新解，有其領先之見，亦有其守固之見，而可見社會風氣與價值動盪轉折間的所擇與所困、未定與未形。

21 魏·何晏注、宋·邢昺疏，朱漢民整理，張豈之審定，李學勤主編，《十三經注疏》整理委員會整理，《論語注疏》（中國北京：北京大學出版社，2000.12），頁 109。

22 詳參廖文奎，《人生哲學之研究》，頁 628。

（二）「治國」：為政以治

組織國族管理國政為治國；廖文奎試從國何以需治、治國核心問題二方面論述。前者從「國」之生成、「治」之生成論證，後者從世界其他民族觀看中國治國之所當為者何。首先，廖文奎說明當時社會組成繁雜，血緣結合的範圍變小，相對的因地緣、職緣、教緣而結合者興起，其中內聚力或者未及血緣之密，使得個人之間，個人與團體，團體與團體，因志向、立場或種種因素，難以共生共榮。因此藉由共同特殊機關與專門人員維持彼此權益之均衡，是謂「有國必有政，有政必須治，致治須為政」（《人生哲學之研究》，頁 636）。

他追溯人類文化的發生，經舊石器時代、新石器時代，人與獸之爭獲得勝利之後，人們有種種建製，包括飼牧、造陶、磨石器、冶煉金屬，至形成聚落，益以來世之信仰，親死掩以墳墓，由此政治雛型以定。這種種建制源於人之共同要求。換言之，政治之產生即緣於此共同要求，共同要求最主要展現，在於文化。從另一角度來說，人我之別，其實並非緣於人種之不同。他舉希伯來之民族創造論之人種一元說、因科學昌明而多持之人種多源說，後又有人種同源演化說等等，都可能是過去人我之別的主要因素。然而他也指出人智愈見啟明，知識普及，交通發達，是以世界種族由分趨於合。各民族因求生之故，各求發明，在客觀上，有其器具發明，結群生聚，在主觀上則產生語言文字，發明藝術，整頓知識。由是則產生文化上的差異，此乃人類分化、民族分立之因。相對的，欲群體共生，必有因特殊之共同事宜，因之有共同管理機關之必要，國須以治之故在此。（《人生哲學之研究》，頁 637）

那麼，國如何治？他說「致治須為政，而為政必得策。」他首先關注各族在政治上的主要問題，如古代希臘民族政治議題在善人與良民問題之鑽研，羅馬人士則注意版圖問題，希伯來人則為神人問題。當基督教思想普及中古，則有聖俗問題，以致於產生政教紛爭。近代則為君臣、君民、官民、階級及國族問題，其中以官民（政府與百姓）、階級（士農工商）及國族（國家民族）等問題十八世紀以來西方政治思想的中心問題。他並分析中國政治中心問題，可由派別來看，

儒、道有極積與消極之別，卻均以人民（道德上的善人與法律上之良民）問題為中心，墨家所倡，則以打破階級國族的界限為主，法家則專力解答君民及君臣諸問題。（《人生哲學之研究》，頁 642-643）

至於中國當代政治，他認為歐美之風盛熾，強烈動搖中國之民族思想、產業方式、政治組織等重大問題，使得近代西方經三、四百年始得以解決的各種問題，一起發生於中國。廖文奎認同由孫中山提出民族、民權與民生之策，對治國族、官民、階級等三大政治難題，並分析其理由，作為為政施治的具體政策。

（三）「平天下」：止於至善的人生理想

廖文奎分二部分說明其治天下觀，一為何以平天下，二則如何平天下。以下先述後者，以說明廖氏所謂天下何義，其次說明前者，即平天下對人生的價值如何。作為論述前提，他分析世界各大民族，以「都市國家」、「社會階級」、「眾生」、「帝國」、「天國」與「大同」等做為政治結合的理想狀態。西方民族如古希臘民族不願打成本族為一群，不願教化異族為己類，限於「都市國家」的規模。羅馬則以武功建設世界帝國為能。繼之而起的中古以下歐洲各國，亦以帝國規模為式。斯拉夫族則以無產階級為理想，實仍以建立世界帝國為理想規模。東方民族如猶太民族，將政治與宗教結合相混，自命為神選人民，其理想不出自族之外。基督教則主張道德服務與希望的天國來臨。回教世界亦因宗教與政治相混，亦以異教徒非己類。印度民族則因婆羅門教信仰形成種姓階級制，古之釋迦牟尼與當代聖雄甘地欲打破階級以超渡眾生，其理想為「眾生」的社會結合。中國之政治結合，理想在固有文明的「大同」之說。廖文奎推崇孫中山五族共和之理念，更推及於聯絡世界上以平等待我之民族共同奮鬥，以進天下大同，而認為所謂「平天下」的意義在此。

那麼人生如何以平天下為理想價值呢？他以《大學》之三綱：「大學之道，在明明德，在新民，在止於至善」，治天下以盡生以用，為「止於至善」具體展現，是以廖文奎說：「蓋人生盡生以用，各個人必有以盡夫天理之極，而無一毫人欲

之私也。」（《人生哲學之研究》，頁 648）當中，人生欲達致止於至善而不變其志者，最主要在審知善惡與貴賤。廖文奎指出善惡與貴賤的分別在於人生有益或有損，並認為察知當中有益者而盡力為之，有損者以求預防與逃離，方是淑生與止於至善者，必問必聞的道理。

進而，他分析有損於人生為政治之擾攘、生活上之貧窮、行為上之罪過、智慧上之盲昧、身心上之疾病，以及個體之死亡等，此間種種又可歸為三層：自然之災殃、社會之禍亂，及以個人錯誤三端。廖文奎提出當代困頓人生的各種問題，最後分析個人在當中種種經歷，皆免不了自然定律，生物死化的過程，因此死之價值如何，便成為人之所以用心之所在，並評議當代唯物論之偏於物質存有，不論死後之生存，人之價值止於肉身結束之時，相對的唯心派多信個人死後其心靈存在之不滅，而將人生歸宿寄諸死後之生存，這些都比不上唯生論的觀點。

他認為所謂死其實當稱為「化」，而謂「宇宙萬象只有化，不有死。」（《人生哲學之研究》，頁 656）「化」又分為善化、惡化；如貪污土劣之人，惡化無窮，則無淑生可以，故其生猶死，如為公滅私之聖賢，善化無限，淑生長存，則其死猶生。因此，廖文奎認為人生之價值，不止於死期，也不在死後，而是在化天下之道如何。所論之生價值之展現，不僅於在世之時，更在此後當其「明明德於天下」當中的無限創造，超越物質與精神二元的限制，別出人文世界的價值。由此論之，廖氏之說相當符合中國傳統對人文意識與價值的肯定、創造，在新時代中，延續既有思想文化基礎，創造性的詮釋經典，伸張其現代意涵。

六、結論：舊根柢、新思維談新問題

晚清民國的台灣，與大陸一樣正值政治、社會、思想與文化的大變革，當代知識分子無不在此風潮板盪中，追問並重新理解與思索如此國際、世界、天下、萬物。其中，如何消化、融通紛然萬象的西學，尤為近現代思想學術要題。如同西來佛學轉化為中國佛學，如何在異域思想文化的衝擊中，廣納、吸收並形成、轉化為富有中國思想特質之新學，晚廖文奎四歲的唐君毅（1909-1978）先生、

牟宗三（1909-1995）先生亦皆戮力從此。學者曾分析近代中體西用論的發展有三層意義，一、認識論方面，代表中國士人對西方在認知上有重大轉變；二、態度方面，代表中國士人對西方態度的一種嶄新階段，承認西學的學術地位，並視為足資傅翼中學；三、方法方面，提出一個接受西化的方法。²³ 面對西方歷經數百年而形成的哲學、科學、生物學、物理學以及諸多社會科學，要在短期融入中國舊學並形成新的知識體系，誠屬不易。台灣在日本統治下，處境又更為特殊，廖文奎居間抉擇、新創，氣魄承擔，猶不失以中學為根柢，說明西學最新發現與思考，舉其不足與侷限。雖然他將總體述學簡煉於《學》、《庸》，當中的思考卻相當豐富而多元，其格義中西之學，以理性取代傳統人性論，建立新學體系，特別關注指示價值一層，將論學與教化的焦點集中在人生哲學，看到了當代最大的問題在於人心失其所向，而其總體取向，仍是重人文與重實踐的中國思想進路。

他將人生哲學歸為宇宙論與應用哲學二層；透過前者，說明萬物存在之生成、趨向、本質與價值，以「唯生論」說明人與宇宙萬物存在兼具同樣同理，人作為宇宙間深沉意義的存在，當意識並掌握、奉行此原理，延續中國重人文的思想特質與脈絡；並據此超越西洋諸說，以明中國本體論之合乎當代生物演化說、物理新發現，實具科學與現代價值。在應用哲學方面，落實於人生具體各面向，同樣以「唯生論」做為「人生何出」之本體，以「人生何來」、「人生何能」與「人生何用」，說明《大學》條目與《中庸》思想具體開展人類生命：一則「誠意正心修身」，屬個人內在修養之價值追求與施行原則；二則「齊家治國平天下」作為社會存在的原則與理想。由此，廖氏透過說明三綱：由個人修養之明德、群體淑生之親民、個人群體之價值與理想之止於至善；八目：含括人生各層面的問題，作為人生觀實際而具體可行的解說指導，體大思深。

廖氏論學雖頗有學術與政治掛牽之嫌，不盡符合現代學術獨立思潮，卻可視

23 王爾敏，〈清季知識分子的中體西用論〉，《晚清政治思想史論》（台北：華世出版社，1976.12），頁67。

之為超脫於世界潮流之上，嘗試突破科學與哲學限制，將中國傳統的經典思想，試做跨越時空與文化的普遍性的創造性詮釋。同時，他透過自然科學之新發原理與規律，解釋人文與思想價值的思考向度亦有其不足，蓋人文世界的規律或可經由自然科學獲致某種程度的解釋，但人文價值卻不能由自然科學所發現的原理規則所保證、所詮釋，這也是近現代唯科學論的最大問題。在哲學實踐上，廖文奎關注教化施行，將經典詮釋化為具體可行的應用哲學，亦將詮釋的高度上昇到本體宇宙論，以「求生」說，貫串其學，以「淑生」之欲肯定此一積極性與群體性，同時意識到群體性中難以避免的社會控制，援引傳統禮教思維以為救治之法，富有廣化天下的政治與文化理想。其據《學》、《庸》架建的人生哲學，所著《人生哲學之研究》，為近現代學者古典新詮的典型與示範；其思想與承擔，在當代學術文化失所流離的未定與未成形中，懷具理念、理想與信心，著書立說，教學從事，從容舊學，接引西學，乃日治民心衰亂下的台灣，令人仰望的向上精神與力量。後續其思想文化、哲學的開展與繼承如何？尚待今人進一步深入與探討。



參考資料

一、專書

王爾敏，《晚清政治思想史論》（台北：華世出版社，1976.12）。

林慶彰編，《日據時期臺灣儒學參考文獻》下冊（台北：臺灣學生書局，2000.10）。

張子文、郭啟傳、林偉洲，《臺灣歷史人物小傳：明清暨日據時期》（台北：國家圖書館，2003.12）。

稻田周之助著，廖文奎譯，《政治心理論》（中國南京：大承出版社，1936）。

魏·何晏注、宋·邢昺疏，朱漢民整理，張豈之審定，李學勤主編，《十三經注疏》整理委員會整理，《論語注疏》（中國北京：北京大學出版社，2000.12）。

二、論文

（一）期刊

吳叡人，〈祖國的辯證：廖文奎（1905-1952）台灣民族主義思想初探〉，《思與言》37期3期（1999.09），頁47-100。

張典魁，〈陳立夫《唯生論》與柏格森哲學關係之探討〉，《中正歷史學刊》12期（2009.12），頁157-194。

（二）學位論文

廖珠伶，〈西螺——一個農業市鎮的社會經濟變遷（1895-1945）〉（桃園：中央大學歷史研究所碩士論文，2010）。

顏貝瑜，〈在本土認同與普世認同之間的選擇——從廖文奎到廖光生的中國觀〉（高雄：中山大學政治學研究所碩士論文，2012）。

三、報紙文章

作者不詳，〈漢學保存會小集敘書後〉，《台灣日日新報》，1905.04.07，4版。

——，〈漢學保存會小集原敘〉，《台灣日日新報》，1905.07.05，4版。

四、電子媒體

清·段玉裁，《說文解字注》，清嘉慶二十年經韻樓刻本。「中國哲學書電子化計畫」（來源：<https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=81427>，檢索日期2024.03.28）。